

La supposition impossible chez Hindiyyé / Jad Hatem. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 22 (1997), pp. 447-458.

Titre de couverture : Actes du Ium symposium syro-arabicum, Kaslik, septembre 1995, Etudes arabes chrétiennes. part. 2. — Bibliogr.

I. Hindiyya, 1720-1798 — Critique et interprétation.

PER L1183 / FT62981P

LA SUPPOSITION IMPOSSIBLE CHEZ HINDIYYÉ

PAR
Jad HATEM

A. LE PUR AMOUR	448
B. LE DIEU PERVERS	452

«Je fais une supposition». C'est Fénelon qui parle. Dans l'examen de l'amour pur, le raisonnement éprouve la nécessité de poser un cas limite dont profitera la pratique dudit amour afin d'écarter un excessif souci du salut. Aimerais-je Dieu s'il me destinait au néant, ou pire, à la damnation? Supposition possible en droit puisque Dieu n'est obligé en rien vis-à-vis de l'homme sinon par sa promesse, à laquelle il pourrait faire exception. Supposition impossible en fait à cause de la promesse¹.

De Fénelon à Hindiyyé, il y a peut-être un passage par les traductions arabes de divers traités du docteur du pur amour au XVIII^e siècle, notamment par Germanos Farhat, ou par la littérature dévotionnelle surabondamment importée en Orient à l'époque. Mais en-deça de Fénelon, l'ascendance de Hindiyyé pourrait remonter à la fameuse mystique musulmane Râbi'a dont le disciple de François de Sales, Pierre Camus qui la reçoit de Joinville, allait christianiser la figure sous les traits de sa Caritée (1640).

«La vraie charité est d'aimer Dieu pour Dieu» proclame l'exergue du frontispice qui orne *la Caritée* représentant une femme qui de sa cruche d'eau éteint l'enfer et d'un flambeau incendie le ciel. Mais dans l'amour pur y aurait-il des degrés dans l'indifférence au sommet de laquelle l'enfer serait en quelque sorte réactivé par l'amour, non l'éternel (selon Dante), mais l'humain, et où l'on pourrait aimer un Dieu rendu terrible, voire non-aimable par l'excès de sa jalousie comme dans *Griselidis*, voire même pervers, thème de *Peau d'âne*, deux contes de Perrault que lisait Mme Guyon² chez qui devait également fleurir la supposition impossible.

Par supposition impossible chez Hindiyyé, j'entends non seulement le choix éventuel de l'anéantissement et de la damnation comme preuve de l'amour pur, mais aussi l'hypothèse qui lui est parfois corollaire, d'un Dieu pervers.

A. LE PUR AMOUR

On lit au début de l'*Acte de charité* de Hindiyyé: «Mon Dieu et Sauveur, je t'aime de tout mon cœur, de toute mon âme et de toute ma force par-dessus tout. Je t'aime, ô mon Dieu, pour ta personne sainte et parfaite en vertu. Et si l'impossible pouvait être possible et qu'il n'y eût ni ciel ni enfer,

1) FÉNELON, *Œuvres* I, Pléiade, Paris, 1983, pp. 660-661.

2) On lui en fait d'ailleurs grief lors des interrogatoires auxquelles elle fut soumise (Madame GUYON, *Récits de captivité*, Millon, Grenoble, 1992, pp. 40, 65, 107).

je voudrais t'aimer, mon Dieu, par-dessus toute chose en ce monde même. Si, de plus, j'apprenais que mon âme, en sortant de mon corps, tombera instantanément en enfer, je voudrais, bien que sachant cela, t'aimer du tréfonds de mon cœur par-dessus toute chose»³.

La querelle du pur amour au XVII^e siècle s'est appuyée sur Ex 32:32 où Moïse demande à Dieu de le châtier en lieu et place des Hébreux, alors que Dieu avait suggéré de les supprimer et de renouveler l'alliance avec les seuls descendants de Moïse (Ex 32:10). Parallèle dans le Nouveau Testament est le souhait de Paul d'être anathème, c'est-à-dire séparé du Christ, au profit des Israélites (Rm 9:3). Contre les interprétations minimisantes de la peine compensatoire, assimilant l'anathème à une mort corporelle (Jérôme), s'est affirmée une compréhension mystique qui privilégie le thème de l'amour (Jean Chrysostome) et la réalité de la damnation ainsi désirée (Cassien). Avec François de Sales, Moïse veut être rayé du livre de vie et Paul excommunié!⁴.

à l'idée d'une damnation par amour d'autrui vient s'ajouter celle d'un accueil de la damnation si tel est, par impossible, le souhait de Dieu! C'est ainsi qu'on lit sous la plume de François de Sales: «Le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'âme indifférente: partout où elle le voit elle court à l'odeur de ses parfums, et cherche toujours l'endroit où il y en a plus, sans considération d'aucune autre chose; il est conduit par sa divine *volonté*, comme par un lien très aimable, et partout où elle va il la suit. Il aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans la volonté de Dieu: oui même, il préférerait l'enfer au Paradis, s'il savait qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci; en sorte que si, par imagination de chose impossible, il savait que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation»⁵. Supposition encore plus impossible: «Les Saints qui sont au Ciel ont une telle union à la volonté de Dieu, que s'il y avait un peu plus de son bon plaisir en enfer, ils quitteraient le Paradis pour y aller»⁶. Plus impossible selon la ligne de l'ontologie, car comment se détacher de la vision béatifique? Mais moins impossible selon la logique du souci extrême que l'homme a de la volonté de Dieu puisque le Saint au Paradis est plus uni à la volonté de Dieu que quiconque. Dans les deux cas, la question reste ouverte de l'impossible

3) HINDIYYÉ, «Al-Mayāmir wal-ṣalawāt», in *Al-Machriq* 60 (1966) 321.

4) FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, X, XIV.

5) FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, IX, IV.

6) FRANÇOIS DE SALES, *Les Entretiens spirituels*, III.

substrat de cette supposition hyperbolique car comment récompense et amour pourraient-ils se retourner en châtiment et détestation? Il va sans dire que le raisonnement de François n'enveloppe nullement l'effective volonté de Dieu, mais seulement la disposition de l'homme: anthropologique est le point de vue sur l'amour – imparfait s'il est fondé sur l'espérance (ou l'amour mercenaire) plutôt que sur soi seul. Toutefois, la sédimentation de l'argumentation implique, en ultime instance, vraie supposition impossible, un Dieu anonique, voire injuste.

Fénelon, le chantre de l'amour pur, ne semble tout d'abord que tirer les conséquences de l'enseignement de François de Sales qu'il cite abondamment. Il distingue en son *Explication des maximes des saints*, cinq sortes d'amour de Dieu: I) Un amour de Dieu, non pour lui, mais en vue des biens distingués de lui, qui dépendent de sa puissance. II) Un amour de Dieu comme «instrument de notre félicité» qui est le but – forme de philautie nommée *amour de pure concupiscence*. III) Un *amour d'espérance* qui mêle l'intérêt personnel au désintéressement. IV) Un *amour de charité mêlée* où domine le motif désintéressé. Et enfin, V) *le pur amour*: «On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'on ne l'aimerait pas davantage, quand même il comblerait l'âme de consolation. Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses, n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. On l'aimerait autant quand même par supposition impossible il devrait ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudrait rendre éternellement malheureux ceux qui l'auraient aimé»⁷. Fénelon n'en tire pas argument que l'âme ne doit pas espérer Dieu comme son bien. Il convient seulement qu'elle le désire non pour l'amour de soi, mais parce que c'est Dieu lui-même qui le veut!

Fénelon s'emploie à décrire des expériences où la supposition impossible paraît possible à l'homme plongé dans la dérélition. à la vérité, jamais Dieu n'abandonne le juste. La supposition est donc bien encore une fois impossible, impossibilité fondée sur la fidélité de Dieu à ses promesses quand bien même sa grâce, précisément parce que gratuite, pourrait a priori être retirée quel que soit le mérite du fidèle: «Toute supposition qui va à se croire exclus de la vie éternelle en aimant Dieu est impossible, parce que Dieu est

7) FÉNELON, «Explication des maximes des saints», in *Œuvres* I, p. 1011.

fidèle dans ses promesses»⁸. Mais aussitôt, en distinguant des sacrifices conditionnels qui sont habituels, et des sacrifices absolus consentis dans une crise totale, il atteint la limite: on peut alors croire la supposition possible sans pour cela renoncer à l'amour qu'on porte à Dieu comme il advint à François de Sales⁹. En quoi la supposition de la réprobation divine est possible, cela repose sur le sentiment, non l'abstraite spéculation, d'une indignité supposée qui fut d'ailleurs celui du jeune François de Sales désespérant de son salut. Mais finalement, la supposition impossible allait changer de site dès lors qu'elle n'attribue rien à la disposition divine, mais tout à l'humaine à laquelle il revient de faire passer l'amour de Dieu avant toute chose. C'est ainsi qu'avec Camus, c'est l'homme qui refuse le paradis si, par supposition impossible, il était offert sans l'amour de Dieu¹⁰.

De la damnation doit être distingué, comme son degré inférieur dans l'amour, mais supérieur dans la validité et donc la possibilité, l'anéantissement de tout étant. Fénelon tient pour un droit divin de pouvoir laisser tomber l'âme «dans son néant comme de son propre poids», droit que Dieu restreint par «ses promesses purement gratuites»¹¹. Le deuxième droit exprime l'omnipotence ontologique de Dieu, le premier une omnipotence morale qui renverse toute justice. Il semble qu'une disposition à l'amour pur obéisse, indépendamment de toute influence, à une logique qui explore toutes les possibilités. C'est ainsi que Hindiyyé envisage également l'anéantissement dans la suite du texte déjà cité: «Mon cœur veut véritablement s'unir à toi seul en amour. Et si mon amour (*hubb*) de toi exige que j'anéantisse tous les biens que je pourrais obtenir en cette épreuve intéressant l'âme et le corps, et toute joie et tout plaisir comme tout repos et tout bonheur, et tout bien existant, mieux, s'il était possible que je réduise à néant l'existence même et que je revienne au néant où je me dissoudrais en entier, je l'accepterais en t'aimant une seule et unique heure de l'amour ardent qu'agrée ta divine grandeur». Le premier texte laisse indéterminée la durée de l'amour qu'on peut seulement supposer rayonnant même en enfer. Supposition également impossible pour Mme Guyon qui, non sans finesse, dé-

8) FÉNELON, «Explication des maximes des saints», in *Œuvres* I, p. 1035.

9) FÉNELON, «Explication des maximes des saints», in *Œuvres* I, pp. 1035-1036.

10) Pierre CAMUS, *Carité*, 1640, pp. 394-395.

11) FÉNELON, «Explication des maximes des saints», in *Œuvres* X. Critique à l'endroit des suppositions impossibles, MALEBRANCHE admet néanmoins qu'un juste puisse accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût, car cette supposition ne heurte pas la justice de Dieu et ne contredit pas l'Ordre (FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, Bossard, Paris, 1922, p. 108).

clare à Fénelon que «l'enfer n'est pas fait pour de telles âmes (consentant à leur perte): elles en feraient fuir les démons». Le deuxième texte est forcé de circonscrire le temps de l'amour dans l'heure présente puisque suivie du néant. Ce resserrement intensifiant suspend les effets de la promesse en vue de ramasser toute l'éternité de béatitude dans l'instant où se conjuguent la fine pointe de l'âme et la suprême vérité de toute durée personnelle.

Pour conclure, par cela qu'elle est impossible, la supposition écarte de Dieu tout soupçon d'injustice et d'infidélité. Mais elle-même, en tant que substrat de l'impossibilité (et éventuellement d'une possibilité), elle donne aux décrets de Dieu une coloration antinomique. Cette dérive est inhérente à la logique de la supposition impossible. J'en veux pour preuve que le raisonnement implique que la bonté de Dieu cède le pas à sa volonté de sorte que le bon plaisir de Dieu paraisse indifférent.

Hindiyyé fera un sort particulier à cet héritage de la supposition impossible en mettant au jour son substrat le plus enfoui: l'impossible perversion de Dieu.

B. LE DIEU PERVERS

Lorsque Hindiyyé révèle pour la première fois que le personnage qui lui apparaît en se présentant comme le Christ entend lui faire une donation unique qui n'avait pas été octroyée et ne le sera jamais plus, son confesseur sur-saute et s'écrie: «c'est le diable»¹². Hindiyyé aura beau, avant même d'en connaître la teneur, rejeter cette donation, le personnage revient à la charge et cherche à briser sa résistance en insistant sur sa volonté divine que nul ne pourrait contrecarrer. En réponse, Hindiyyé fait assaut d'humilité: «Si tu es le Christ, tu connais les cœurs. Ne sais-tu pas que je ne veux pas de donation ni de faveur particulière. Tout ce que je désire de mon Dieu et cela de tout mon cœur, c'est qu'il me donne l'élan d'un cœur libéré pour l'aimer, que j'éprouve les effets de son amour dans mon éphémère cœur pétri de poussière» (pp. 398-399).

Or l'excès dans l'effacement s'inscrit dans la thématique de l'amour pur: «Ne me donne pas de gloire au ciel. Que je sois plutôt vidée de toute gloire» (p. 399). Hindiyyé décline la donation tant pour ce monde que pour l'autre. Le personnage argumente: le bénéfice de cette donation est destiné à

12) HINDIYYAH, *Sirr al-itihād*, tr. fr. Y. MOUBARAC, *Pentalogie maronite*, I/1, Éd. du Cénacle, Beyrouth, 1984, p. 396. Les références dans le texte renvoient à cette traduction parfois revue.

l'humanité qui ne saurait en être privée. Un jour, il révèle à Hindiyyé la nature de la donation: Il entend l'épouser et la consacrer à son corps saint (p. 400). Puis viennent des considérations sur la sainteté du cœur du Dieu incarné dont l'importance est renforcée par le fait que ladite sainteté purifie tout sentiment du personnage qui commence par suggérer que la donation comprend la sensation spirituelle de son corps sacré (p. 405). La répugnance de Hindiyyé est telle qu'elle finit par tolérer une donation faite à son âme à condition que son corps n'éprouve aucune sensation (p. 408). Devant le personnage qui multiplie les avances, elle esquisse un mouvement de recul, manquant à l'identifier comme diable ou Christ: «J'accepte la mort et j'accepte que mon Dieu me mette au purgatoire jusqu'au jour du jugement et s'il me sauve par ses miséricordes et ses mérites infinis, qu'il me mette au ciel au dernier rang des âmes sauvées et des enfants. Qu'il n'y ait aucune autre place pour les âmes humaines et angéliques, que je sois mise à part à la dernière place» (p. 408; cf. p. 419)¹³. On admirera le balancement d'un extrême à l'autre, car le personnage lui avait en fait proposé d'occuper au paradis la toute première place! Pourtant, ce n'est pas l'humilité qui provoque le recul, mais l'épouvante comme le personnage d'ailleurs le remarque: «Pourquoi as-tu peur et pourquoi ton âme tremble-t-elle? Pourquoi ton cœur déborde-t-il de tristesse à cause des choses affreuses que tu ressens?» (p. 409). Peur du numineux ou d'être dupe du démon, si l'on veut, mais à condition de ne pas négliger la crainte d'un attentat contre la pudeur et d'un manquement au vœu de chasteté à quoi le commerce avec le démon est souvent associé. Qu'est-ce enfin que cette consécration à un corps visible dont il convient d'avoir la sensation à titre d'épouse? De fait, la nature de la donation est précisée. à Hindiyyé il est demandé d'offrir son âme, son cœur et son *corps* à la sensation du corps du personnage (pp. 413, 415, 416, 423, 425). Il s'agit donc de plus que d'une sensation spirituelle! Preuve que la nuance est d'importance, quand presque vaincue par les menaces sur lesquelles je reviendrai, elle accepte la donation, elle apporte une restriction d'importance: «De tout mon cœur et bien que je sois une pécheresse, j'offre à Notre Seigneur Jésus-Christ le Fils du Dieu vivant mon âme et toutes ses facultés en soumission à sa sainte volonté, encore que j'en éprouve de la difficulté. Mais je n'offre pas mon corps à la sensation. J'offre mon âme de néant au baisement spirituel de son corps, mais sans que je le baise avec mon corps» (p. 423). Quand bien même ce serait le Christ, Hindiyyé se re-

13) On lit chez Pierre CAMUS (*Carité*, pp. 361-363) un semblable désir de demeurer au purgatoire jusqu'à la fin du monde.

fuse (p. 407). Vaincra-t-il les scrupules de la moniale? Au fond pas puisque pour lui arracher son consentement, il exerce des pressions variées et terribles, brandissant en particulier la menace d'une damnation exemplaire «qui terrassera de frayeur tous les damnés» (p. 411) et qui sera comparable à celle de Lucifer! (p. 422). Un nouveau refus lui occasionne la vision de l'enfer. Des anges se mettent de la partie pour lui conseiller d'accepter la faveur que Dieu lui fait si elle ne veut pas se retrouver «dans cet abîme obscur dont la ténèbre ne change pas, ni les âpretés qui s'y trouvent dues à la colère de notre Dieu» (p. 419; cf. p. 424).

Quand finalement elle donne un baiser au «corps pur et parfaitement chaste» (pp. 420-421), elle en est toute troublée. Et vient l'acceptation officielle: «J'offre mon âme et mon corps, même si cela m'est difficile et que mon penchant répugne à cette sensation. Si tu es mon Seigneur et mon Dieu, j'offre mon sens de néant pour te sentir, ô mon Bien-Aimé, par mon choix délibéré, comme tu le veux de moi, parce que tout instant que je veux par ta grâce et ta bienveillance, je le préfère à toutes les choses visibles et invisibles» (p. 425). Aussitôt le personnage l'embrasse et pénètre (*ahraqa*) son âme et son corps par son corps divinisé (p. 425).

Cette scène de séduction est justiciable de plusieurs types d'explication, notamment psychanalytique qui porte le poids de la nécessaire interprétation génétique. Dans celle que je propose ici, théologique, la perplexité de Hindiyyé, ses résistances et sa répugnance ont pour origine le sentiment de la perversité de Dieu! Supposition si impossible qu'elle n'arrive même pas à être formulée. C'est néanmoins elle qui explique cette hésitation tragique sur l'identité du personnage. On a l'habitude de dire que le diable singe Dieu, ou avec l'apôtre qu'il revêt des vêtements de lumière (II Co 11:14); où voit-on que le Christ portant les signes de la crucifixion se comporte comme un démon habile en menaces et séductions? On se laisserait de citer tous les passages où Hindiyyé l'accuse d'être le diable. N'est-il pas alors naturel, craignant pour son salut, qu'elle s'en remette à Dieu, au vrai? C'est ainsi qu'elle adresse une prière, non au personnage, mais, dit-elle, «à mon Créateur dans mon secret», c'est-à-dire là où un imposteur ne pourrait lire. En cette prière le personnage est non seulement distingué du Christ, mais lui est contreposé: «O toi qui m'as créée, sauve-moi de celui-ci. Sauve-moi et que je ne le voie plus jamais. Aie pitié de moi et fais que mon regard soit empêché par ta puissance; que je ne le voie plus et ne ressente plus l'amertume et le doute qui tourmentent mon cœur» (p. 407). Si d'aventure le personnage est le Christ, alors Hindiyyé prie, un peu comme Job, Dieu contre Dieu. Il en résulte que le concept de Dieu devient sujet à révision.

Le drame de Hindiyyé dans le *Mystère de l'union*, c'est précisément que la frontière entre Dieu et le diable fluctue, devient poreuse, sans toutefois être abolie. Plus exactement, la conservation de la frontière est l'ultime rempart érigé par ce que la supposition d'un Dieu pervers a d'impossible¹⁴. L'explication de ceci conduit à distinguer deux niveaux: le désir du personnage et l'image qu'il en donne à laquelle Hindiyyé adhère pour pouvoir accéder au désir. (Un troisième niveau, le propre désir de Hindiyyé comme moteur du processus relève de l'interprétation génétique).

Le désir du personnage est érotique. Il n'est nul besoin de faire intervenir la psychanalyse pour le prouver, car l'érotique relève du sens manifeste de ses demandes et comportements. Reste à se demander si l'éros ne fait que colorer une aspiration spirituelle ainsi qu'en l'interprétation canonique du *Cantique des cantiques* dont la thématique sponsale est reprise par le personnage. Le penser serait négliger le ressort de la joute entre le personnage et Hindiyyé, à savoir l'obligation pour elle d'accepter que son corps ait également la sensation de celui du personnage. Que cela touche à la chasteté et même l'offense, le discours l'atteste en maint endroit. Par exemple, on peut tenir pour l'une des clefs du *Mystère de l'union*, le fait que le personnage apparaît nu à Hindiyyé. Déjà petite fille, le trouvant particulièrement beau, elle s'étonnait: «Pourquoi ne portes-tu pas de vêtements?» (p. 394). En outre, les plaies de son corps sont visibles (p. 399), le cœur est offert à l'exploration intime. Quant à savoir, si la nudité est totale, on peut le soupçonner de l'indication suivante de Hindiyyé s'étonnant que le corps du «Christ» fût un corps humain complet (p. 407; cf. p. 409). En outre, la moniale, qui répugnerait au contact des hommes (p. 407), justifie son refus par des craintes pour sa chasteté¹⁵.

Le Dieu pervers se présente contradictoirement comme le Crucifié, qui ne cesse d'exhiber ses plaies, et le séducteur qui exerce un odieux chantage

14) Il en va parfois de même pour Madame GUYON qui, dans ses *Récits de captivité*, sans laisser d'incriminer ses ennemis qui ont juré sa perte, ne rend pas moins Dieu responsable de sa tribulation. Ainsi: «Dieu n'était pas encore content de ce que j'avais souffert, ni mes ennemis (qui se disent tels, car je ne puis les regarder que comme des instruments dans la main de Dieu) ni mes ennemis, dis-je, de ce qu'ils m'avaient fait souffrir» (pp. 51-52). Dieu l'abandonne (p. 144) ou plutôt la destine à toutes sortes de croix (pp. 166-167, 174) et même l'«a toujours conduite par la croix» (p. 172). Mais comment une personne adonnée à l'oraison souffrirait-elle autant d'avaries si le diable ne s'en mêlait (pp. 149-150). Alors, encore une fois, Dieu ou diable, épreuve de l'amour ou de la haine? C'est ce qu'une volonté abnée a de la difficulté à discerner – mais également une liberté surprise par le désir.

15) D'autres cas sont ici écartés parce qu'ils requièrent la médiation d'une interprétation: le contact du doigt du personnage et la dévotion à la circoncision du Christ.

à la damnation pour parvenir à ses fins (immoral donc et quant au but et quant aux moyens). Hindiyyé se représente nécessairement cette image contradictoire qui la jette dans la perplexité. Et c'est pour venir à bout de sa résistance que le personnage donne de lui-même une autre image qui le simplifie et le rend acceptable. Qui le simplifie parce que l'image que Hindiyyé s'en fait est celle ou d'un diable ou d'un Dieu qui joint les opposés, à la fois sauveur et séducteur, moral et immoral. Qui le rend acceptable parce que la sanctification du désir purifie tout contact. Ce sont ces dernières propositions qu'il s'agit maintenant d'expliquer.

Le personnage déclare: «De par les mérites de ma sainte humanité unie à ma divinité, tu auras la grâce d'être préservée, malgré toute force contraire, dans la vertu de la pureté et de la chasteté» (p. 405). Ces mérites ne renvoient pas à la Rédemption. Hindiyyé fait raisonner le personnage de la manière suivante: mon corps étant absolument saint, uni qu'il est à ma nature divine, tout mouvement émanant de lui ne peut être que saint, comme est sainte ma volonté. Or ce qui est saint est pur si bien que le contact de mon corps ne rend pas impur, donc tu restes chaste! Exemple: après qu'il s'est étonné des frayeurs de Hindiyyé, le personnage ajoute: «Ne sais-tu pas que l'efficacité de ma puissance n'est guère semblable à celle qui procède de la force humaine et naturelle? Moi, c'est par ma sainte humanité que son efficacité opère avec les attributs (*ittiṣāfāt*) de mon infinie puissance divine. Tu vois mon corps tel un corps d'homme complet avec tous ses attributs. Mais il subsiste (*qā'im*) de par son hypostase divine, et ses effets humains sont infiniment élevés du fait de mes divines perfections aux effets étendus» (p. 409). Les catégories christologiques servent, comme on le voit, à lever les scrupules de Hindiyyé. Au pur tout est pur!

L'ingression du divin dans l'humain purifie la transgression de l'humain. Et alors, l'image d'un Dieu pervers trouve son contrepoids dans l'élargissement des pouvoirs de Dieu, extension qui toutefois ne va pas jusqu'à la coïncidence des opposés car Dieu ne combine pas le bien et le mal, mais ce qui venant de Dieu paraît mal ne l'est guère! Image simplifiée et acceptable de Dieu qui permet d'échapper à la supposition impossible d'un Dieu pervers¹⁶ et aux affres d'une conscience torturée, et supposition impossible qui autorise de lâcher enfin prise, pour parler comme les quiétistes

16) Notons que dans sa *Description des supplices de l'enfer*, HINDIYYÉ opère un autre genre de simplification en associant le motif du feu dévorant qu'est Dieu au feu de l'enfer (HINDIYYÉ, *Wasf 'aḏābāt ġuhannam*, édité par Boulos Mas'ad, in *Al-'uṣūl al-tārīḫīyyat*, III, 1958, p. 183.)

– sans toutefois disqualifier l'humaine raison capable a priori de discerner.

Et c'est exactement à cette image qu'adhère enfin Hindiyyé. Son raisonnement se laisse deviner et énoncer de la manière suivante: ce que ce personnage propose est louche. Mais si c'est Dieu, j'ai intérêt à me prêter à son désir car, d'une part, mon salut semble en péril, et d'autre part, ma vertu ne court aucun risque. Mais si ce n'est pas Dieu? Parce que cette supposition reste possible, Hindiyyé s'en tire non par la fuite comme Peau d'âne mais, rationalité oblige, par un accord conditionnel dont je rappelle les termes: «Si tu es mon Seigneur et mon Dieu, j'offre mon sens de néant pour te sentir, ô mon Bien-Aimé, par mon choix délibéré comme tu le souhaites» (p. 425).

Que préserve Hindiyyé par la clause conditionnelle? Sa seule liberté, le ressort intime du Moi qui s'engage si cartésienement. Et de fait, le personnage s'est montré respectueux de la liberté de la moniale quand bien même il exerçait sur elle des pressions formidables. à rebours d'une possession subreptice, on a cherché à convaincre, on a exigé l'accord explicite! Souveraineté de la liberté! (cf. p. 408). Mais prêtons aussi attention à l'expression de «Bien-Aimé» presque étonnante dans ce contexte. Elle permet de relier les deux suppositions impossibles, celle de l'amour pur et celle du Dieu pervers. Bien que l'image de la perversion ait été repliée, le substrat en demeure comme l'atteste la répugnance persistante de Hindiyyé. Comment vaincre cette ultime résistance, plus puissante encore que la restriction conditionnelle incapable d'abolir un sentiment, sinon par un amour qui s'affiche en dépit de la perversité, un amour qui dépasse, sans l'abolir, la crainte de la damnation. Mais c'est alors le sens de la damnation qui change d'axe. Habituellement promis à l'homme pervers, l'enfer menace l'innocent coupable de ne pas répondre à l'amour jaloux de Dieu. Dorénavant, l'Éros figure, pour Hindiyyé, l'une des expressions de l'amour de Dieu, celle qu'à travers sa personne Il communique à l'humanité. Non que l'aventure de Hindiyyé offrirait l'illustration du *Cantique des cantiques*. C'est bien plutôt elle qui lui conférerait son sens, mieux: qui, pour ainsi dire, accomplirait cette Écriture!

En matière si sensible quelle serait la pierre de touche? Pureté et quiétude, les critères de sainte Thérèse, le disputent à l'autorité appuyée sur la tradition. Rien n'est pire que l'involonté quand on ignore dans les mains de qui on la dépose. «Je veux aller sans savoir où, partout où Dieu me mènera, pourvu que ce soit lui. (...) Autrement ce ne serait plus foi en Dieu, mais foi en son propre égarement», écrit Fénelon à Madame Guyon¹⁷. Faut-il admet-

17) Fénelon et Madame Guyon, Hachette, Paris, 1907, p. 213.

tre que la privation du discernement fasse intrinsèquement partie du beau
risque de l'amour pur?

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Saint-Joseph
Beyrouth - LIBAN

Jad HATEM